

**LO SABEN, PERO LO HACEN.**  
SLAVOJ ŽIŽEK Y LA PERSISTENCIA DE LA CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA

*Por Santiago M. Roggerone*

[santiagoroggerone@gmail.com](mailto:santiagoroggerone@gmail.com)

Instituto de Investigaciones Gino Germani - Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de Buenos Aires;  
CONICET. Argentina

**RESUMEN**

El propósito del presente artículo es delinear los contornos de la teoría crítica de la ideología que ha sido desarrollada por Slavoj Žižek. Si bien para ello se concederá atención a la totalidad del trabajo del autor, se hará foco especialmente en *El sublime objeto de la ideología*. Para alcanzar el objetivo trazado se procederá mediante tres pasos: primero que nada, será necesario esbozar las líneas principales de la lectura de la obra de Jacques Lacan que es llevada a término por Žižek (1); hecho esto, se determinará como éste se vincula con propuestas teóricas como las de Louis Althusser y Peter Sloterdijk (2); finalmente, a partir de lo examinado en los pasos previos, podrá enunciarse de forma esquemática en qué consiste perspectiva crítico-ideológica del autor (3).

**Palabras clave:** Žižek; Crítica de la ideología; Fantasía; Cinismo.

**THEY KNOW IT, BUT THEY ARE DOING IT.**  
SLAVOJ ŽIŽEK AND THE PERSISTENCE OF IDEOLOGY CRITIQUE

**ABSTRACT**

The aim of the present paper is to trace the contours of the critical theory of ideology that Slavoj Žižek has developed. This paper deals with the author's whole work, but it mainly attends to *The Sublime Object of Ideology*. In order to reach the outlined aim, the paper will proceed through three steps: firstly, it will sketch the main characteristics of Žižek's reading of Jacques Lacan's work (1); after that, it will establish how Žižek links himself with the theoretical projects of authors such as Louis Althusser and Peter Sloterdijk (2); finally, based on previously seen, it will schematically outline author's critical ideological perspective (3).

**Key words:** Žižek; Ideology Critique; Fantasy; Cynicism.

**Recibido:** 12|02|15 • **Aceptado:** 18|09|15

Hasta hace no mucho tiempo se consideraba que el concepto de *ideología*, y por lo tanto también su *crítica*, se encontraban *pasados de moda*. Ausente en la bibliografía posmoderna y sometida a severos cuestionamientos por parte de significativos sectores de la izquierda, la noción de ideología resultaba inaplicable ante la emergencia de un capitalismo tardío, trasnacional y globalizado. No obstante, en el contexto de la crisis de la fase neoliberal del capitalismo a la que hoy día el mundo entero asiste azorado, la ideología, en tanto concepto pilar de una crítica implacable del estado de cosas existente, vuelve a ganar terreno. Y sin lugar a dudas, Slavoj Žižek es uno de los principales responsables de ello -como bien apunta Razmig Keucheyan, puede que esto obedezca al hecho de que el autor es “la estrella insoslayable” (Keucheyan 2013: 248) de las *nuevas teorías críticas* surgidas en las últimas décadas.

Oriundo de Liubliana, actual capital de Eslovenia y ex parte de la República Federativa Socialista de Yugoslavia, Žižek irrumpió en la escena intelectual en el marco del colapso del bloque soviético y la imposición del neoliberalismo como *única alternativa*. Gracias a combinar una novedosa lectura de Freud y Marx con el análisis lacaniano de la fantasía ideológica, apelar en todo momento a la cultura popular y el cine, y realizar una audaz y heterodoxa interpretación de Hegel y el cristianismo, el efecto que en un año clave como 1989 *El sublime objeto de la ideología* generó entre la intelectualidad de izquierdas y el público en general no encuentra precedente alguno. Fue éste el “momento en que Žižek se convirtió por primera vez en Žižek” (Butler 2014: XVI) -es decir, en el significante-amo que conocemos como *Žižek*. Quien era un completo desconocido por aquel entonces, había llegado “en el momento justo” (Žižek 2006a: 43). Era como si la coyuntura teórico-política hubiera estado demandando la emergencia de alguien como él, pues la mejor manera de describir a Žižek es como un observador privilegiado de lo ocurrido de *este* lado del muro; como un extraño peregrino proveniente de los confines de la Europa eslava meridional, altamente capacitado para a hablarnos a nosotros, los que siempre hemos vivido bajo la égida del capitalismo, sobre nosotros mismos -a decir verdad, todo el aporte del esloveno tiene que ver con “una mirada extraña de nuestro mundo destinada a llevar a cabo nuestro propio distanciamiento de él” (Žižek 2013: 135).

Bajo la hipótesis de que, pese a la crisis, el capitalismo como formación económico-social continúa señoreando a causa de encontrarse amparado “por la ideología más exitosa de la historia mundial” (Anderson 2000: 15) -esto es, el neoliberalismo-, en el presente artículo revisaremos la teoría crítica de la ideología žižekiana. Si bien desde que el filósofo esloveno irrumpiera en el mundo de las ideas han aparecido bajo su firma una infinidad de libros y ensayos en múltiples idiomas, *El sublime objeto de la ideología* continúa siendo el trabajo fundamental. Es debido a esto que nos concentraremos sobre todo en reponer los más importantes argumentos relativos al concepto de ideología que son desplegados allí.

Es nuestra profunda convicción que si lo que se desea es poner en crisis al *capitalismo total* en el que nos toca vivir, una de las tareas clave sigue siendo la construcción de una teoría crítica de las ideologías contemporáneas. Y como veremos, Slavoj Žižek contribuye a ello como pocos pueden hacerlo.

## 1.

La premisa fundamental de la intervención del autor reposa en que el marco categorial que Jacques Lacan desarrolló a los fines de tematizar y analizar la psique individual puede ser puesto a funcionar para dar cuenta de *lo social*<sup>1</sup>. Ciertamente, en lo que a esto respecta el filósofo esloveno no hace más que enrolarse en las filas de los adherentes al *giro simbólico* que en su momento propuso Claude Lévi-Strauss -es decir, en la tradición del análisis estructural que extrapola el instrumental lingüístico a ámbitos de investigación que lidian con sujetos que no detentan el carácter axiomáticamente individual del sujeto del habla<sup>2</sup>. En el caso de Žižek, el sujeto que es objeto de análisis es eminentemente colectivo. Por fortuna, el carácter de este sujeto no ha

<sup>1</sup> Respecto a dicho marco categorial conviene retener que para Žižek “el único modo de comprender a Lacan es enfocar su obra como una obra en proceso, como una sucesión de intentos de asir el mismo núcleo traumático persistente” (2003: 258).

<sup>2</sup> Cabría señalar que este *giro simbólico* se retrotrae, además de a Ferdinand de Saussure (1945), a Marcel Mauss (2009) y a Émile Durkheim, quien en *Las formas elementales de la vida religiosa* había sugerido ya que “la vida social, en todos los aspectos y en todos los momentos de la historia”, era posible “gracias a un amplio simbolismo” (Durkheim 2007: 217).

conducido al pensador oriundo de Liubliana a los puntos ciegos y entrapamientos de la perspectiva revisionista de la psicología social que fuera desplegada por el freudomarxismo. En efecto, en su intento de realizar un análisis de la sociedad, Žižek se cuida de llevar a cabo “una ‘socialización’ y una ‘historización’ del inconsciente freudiano” (Žižek 2003: 21), de “proveer un lenguaje común para el materialismo histórico y el psicoanálisis” (ibídem: 28) -en suma, de reemplazar los presupuestos del marxismo por los del edificio teórico de Sigmund Freud<sup>3</sup>.

Es importante señalar que la extrapolación de los insumos teóricos desarrollados originalmente por Ferdinand de Saussure en Žižek está mediada por la apropiación que Lacan supo hacer de los mismos. Básicamente, la realidad social es a Žižek lo que la realidad psíquica era a Lacan: *una yuxtaposición del registro imaginario y el registro simbólico sobredeterminada por lo Real*<sup>4</sup>. Para el filósofo esloveno la sociedad es del orden de lo Simbólico -y en lo que a esto respecta, Žižek no hace más que seguir a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2004), pues para él “la sociedad no existe”, “no hay un espacio neutral, ni una realidad neutral, que puedan ser descritos objetivamente en primer lugar, y desde los que luego desarrollamos la idea de antagonismo” (Žižek 2006a: 77). Pero asimismo, la misma se encuentra atravesada por fantasías imaginarias que impiden que tenga lugar un encuentro entre ella y lo Real del trauma o el antagonismo reprimido que la sobredetermina -comúnmente, la lucha de clases. En última instancia, éstos son los presupuestos que a partir de 1989 a Žižek le permitieron trazar los contornos de una novedosa teoría crítica de la ideología.

Ahora bien, la formulación de la teoría crítica de la ideología žižekiana se encontró desde el inicio entrelazada con al menos otras dos cuestiones. Efectivamente, el objetivo de la empresa a la que se dio comienzo en *El sublime objeto de la ideología* era “triple”: 1) introducir “los conceptos fundamentales del psicoanálisis lacaniano” y demostrar que ellos formaban parte de una teoría que era “la versión contemporánea más radical de la Ilustración”; 2) “reactualizar la dialéctica hegeliana haciendo de ella una nueva lectura con base en el psicoanálisis lacaniano”; 3) “contribuir a la teoría de la ideología” mediante la aplicación de “conceptos lacanianos cruciales” a “temas clásicos (fetichismo de la mercancía y demás)” (Žižek 2005: 30). Para Žižek estos objetivos se encontraban interpenetrados debido a que la redención de Hegel a través de Lacan que se proponía -según el autor, la única vía mediante la cual podía salvarse realmente el legado del filósofo

<sup>3</sup> La delimitación del revisionismo freudomarxista siempre fue de importancia para Žižek. Hay que tener en cuenta, no obstante, que quien es objeto de crítica es sobre todo Wilhelm Reich. Con leer el primer capítulo de *Las metástasis del goce*, libro en el que de alguna manera se estudian las afinidades existentes entre Lacan y la Escuela de Frankfurt, es más que suficiente para reparar en el profundo respeto que el filósofo esloveno mantiene por Herbert Marcuse o Theodor W. Adorno.

<sup>4</sup> ¿Puede en verdad emplearse el marco categorial psicoanalítico para el estudio de la sociedad? ¿Es válido transponer nociones desarrolladas para dar cuenta del sujeto al ámbito del análisis de la economía, la política y la cultura? A propósito, Yannis Stavrakakis ha indicado que “el reduccionismo psicoanalítico en el estudio de los problemas sociopolíticos [...] ha conferido a los psicoanalistas una merecida mala reputación entre los historiadores, los sociólogos y los científicos políticos” (Stavrakakis 2007: 13). Ya a fines del siglo XIX, Durkheim planteaba que “cada vez que un fenómeno social es directamente explicado por un fenómeno psíquico se puede estar seguro de que la explicación es falsa” (2003: 108). En consonancia, Jacques-Alain Miller ha sugerido que “es un despropósito hablar de política desde el punto de vista analítico, porque entrar en análisis es un acto sumamente individual” (Cit. en: Stavrakakis 2007: 15). Pero el análisis, comenta atinadamente Stavrakakis, “no es una teoría aislada, la psicología de un individuo en soledad”; por su parte, “el analizante no es un ‘vagabundo solitario’: el analizante se convierte en analizante con otro, con su analista” (ib. id 15). En último término, es esta relación o lazo lo que autoriza al psicoanálisis a hablar de lo social. Así por lo menos lo creyó el propio Freud, quien en trabajos como *El provenir de una ilusión* o *El malestar en la cultura* intentó poner en pie una perspectiva de análisis psicosocial —a este respecto, ya en *Psicología de las masas y análisis del Yo* había indicado que “la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social” (2013: 2563). Puede, en efecto, que aquí se encuentre en juego una cierta mirada reduccionista. Fue tal vez a causa de ello que Lacan desarrolló “un movimiento de doble vía entre el nivel individual y el nivel social”; vale decir, “una novedosa concepción de subjetividad, una concepción ‘sociopolítica’ de la subjetividad no reducida a la individualidad” (Stavrakakis 2007: 17). Ciertamente, gracias a esto Lacan ha proporcionado las premisas básicas para la confluencia del psicoanálisis con el análisis sociopolítico. En relación a todo esto, Stavrakakis indica: “la teoría lacaniana no es relevante y efectivamente crucial para la revitalización de la teoría política y el análisis sociopolítico, *solamente* por introducir una concepción ‘sociopolítica’ ‘no reduccionista’ de la subjetividad. Lacan adhiere al legado freudiano de un análisis sociopolítico de inspiración psicoanalítica, articulando un conjunto de conceptos y nociones que pertenecen *per se* al nivel ‘objetivo’, si bien éste es un ‘objetivo’ no reductible al enfoque esencialista tradicional de la objetividad social. En ese sentido, lo que revela la gran significación política de la obra de Lacan es el hecho que su sujeto escindido [barrado] está relacionado con un ‘objeto escindido’, una escisión en nuestras construcciones de la objetividad sociopolítica” (ibídem: 22-23).

alemán- constituía la garantía última de “una nueva manera de abordar la ideología” que permitiera “captar fenómenos ideológicos contemporáneos (cinismo, ‘totalitarismo’, el frágil estatus de la democracia)”, eludiendo “cualquier tipo de trampas ‘posmodernas’ (como la ilusión de que vivimos en una condición ‘posideológica’)” (ibídem: 31).

En relación al primero de los objetivos hay que señalar que, a entender de Žižek, las críticas que atribuyen un presunto oscurantismo al psicoanálisis lacaniano así como las que le instruyen el cargo de logocentrismo, entrañan una completa farsa<sup>5</sup>. Al tiempo que la orientación dada al psicoanálisis gracias a Lacan se caracteriza por exponer la inconmensurabilidad de los tres modos de manifestación que demarcan la existencia -esto es, lo Imaginario, lo Simbólico, lo Real-, implica un esfuerzo racional e ilustrado mediante el cual se busca comprender las más oscuras fantasías que acosan a los sujetos de la modernidad. Para Žižek el psicoanálisis lacaniano “es totalmente incompatible con el posestructuralismo” (ibídem: 201) y se distancia tanto de las ideologías posmodernas que denuncian a la Ilustración como de las filosofías relativistas que renuncian a la verdad. En contrapartida a la referencia nihilista en la que supo abreviar buena parte de la *intelligentsia* parisina sesentayochesca, “la obra de Lacan no hace casi referencias a Nietzsche. Lacan siempre insiste en el psicoanálisis como una experiencia de verdad: su tesis de que la verdad está estructurada como una ficción no tiene nada que ver con una reducción posestructuralista de la dimensión de verdad a un “efecto de verdad” del texto (ibídem: 202)<sup>6</sup>.

Efectivamente, con lo que sobre todo tiene que ver la empresa de Lacan es con el revelamiento de “una verdad insoportable” con la que es preciso “aprender a vivir” (Žižek 2008b: 13); vale decir, con “una lucha apasionada por la afirmación de la verdad” (Žižek 2002a: 246). En manos de Lacan, el psicoanálisis adquiere un “tenor filosófico” (Žižek 2008b: 13) mediante el cual logra diferenciarse radicalmente de todas las demás perspectivas.

Para Lacan, el psicoanálisis no es en principio una teoría y una técnica de tratamiento de perturbaciones psíquicas, sino una teoría y una práctica que confronta a los individuos con la dimensión más radical de la existencia humana. El psicoanálisis no le enseña a un individuo cómo acomodarse a las demandas de la realidad social; en lugar de ello, explica el modo en el que algo como la “realidad” se constituye en primer término. El psicoanálisis no permite que un ser humano acepte la verdad reprimida acerca de sí mismo: explica cómo la dimensión de la verdad surge en la realidad humana. En la concepción de Lacan, formaciones patológicas como la neurosis, la psicosis y las perversiones tienen la dignidad de posturas filosóficas fundamentales respecto de la realidad [...]. La crítica principal de Lacan a otras concepciones psicoanalíticas apunta a su orientación clínica: para Lacan, la meta del tratamiento psicoanalítico no es el bienestar, una vida social exitosa o la satisfacción personal del paciente, sino lograr confrontarlo con las coordenadas y los atolladeros elementales de su deseo (ibídem: 13-14).

Por consiguiente, a través de una peculiar interpretación de Lacan como la que es llevada a cabo por Žižek -quien en definitiva no hace más que poner en práctica el método de lectura lacaniano para así “leer textos de otros *con* Lacan” (ibídem: 15)-, fenómenos como Auschwitz pueden ser conceptualizados no como excesos de la Razón sino como consecuencias de la falta de profundización de ella<sup>7</sup>. Efectivamente, *avec* Lacan las fuerzas irracionales que acechan la sociedad,

<sup>5</sup> Respecto a la acusación de logocentrismo, en más de una ocasión Žižek ha señalado que “la crítica de Derrida a Lacan es un caso prodigioso de lectura errónea” (2003: 285).

<sup>6</sup> Es precisamente a causa de esta discrepancia fundamental entre Lacan y los filósofos post-estructuralistas, que quienes mantienen que el psicoanalista francés es un charlatán, un presumido que no hace referencia alguna a hechos empíricos concretos y que por ende no responde a los cánones del razonamiento científico, no dan en el blanco. Es tal vez Noam Chomsky uno de los principales artífices de este tipo de críticas; no obstante, alguien como Axel Honneth -el actual director del *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt am Main-, recientemente ha ubicado al propio Žižek en el espectro de las “figuras marginales y excéntricas, que se distancian del [...] discurso oficial y que se caracterizan sobre todo por cierto radicalismo de sus afirmaciones, lo que los hace especialmente llamativos” -es decir, en el espectro de las “estrellas” que son leídas “en ciertos círculos y subculturas, de manera masiva, y cuentan con una gran audiencia”, pero cuyas reflexiones en lo esencial resultan “difícilmente asumibles” (Honneth 2010: 84).

<sup>7</sup> En *Less Than Nothing*, Žižek señala que hay tres grandes modos de leer a Lacan: “hay un Lacan conservador que advierte sobre la disolución del Nombre-del-Padre, avivado por el trabajo de Pierre Legendre y erróneamente criticado por Judith

la cultura y la política pueden ser tematizadas como productos de la colonización de la Ilustración por parte del capitalismo -en este sentido, los esfuerzos intelectuales del psicoanalista francés no se encuentran muy alejados de los de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, quienes en su momento abogaron por liberar a la Ilustración del “cautiverio en el ciego dominio” (Horkheimer y Adorno 2007: 15) del mundo totalmente administrado.

A causa de todo esto, en el contexto de la emergencia del nuevo orden mundial de la década de 1990, a los ojos de Žižek el psicoanálisis lacaniano parecía contener *in nuce* los insumos teóricos fundamentales con los que resultaba factible someter a crítica el llamado consenso post-ideológico mediante el cual la política pasaba a ser entendida como una mera administración (post-política) de la realidad social. Contrariando las voces que amparadas en los avances de las neurociencias sentencian la muerte de Freud y de todo lo que tenga que ver con él, el filósofo esloveno sugiere que “recién ahora ha llegado el momento del psicoanálisis” (2008b: 12), que recién ahora “los descubrimientos de Freud aparecen [...] en su verdadera dimensión” (ibídem: 13).

En efecto, hacia 1989 el pensamiento *anti*-filosófico de Lacan -se trata éste de un pensamiento que se caracteriza por la detección de la canallada filosófica, que representa, vale decir, “lo que es en la filosofía más que filosofía” (Žižek 2006b: 32)- evocaba un arma con la que se podía batallar en la academia, ámbito en donde precisamente a causa del furor del discurso de la posmodernidad y la moda del post-estructuralismo, el consenso post-ideológico y la “mala prensa” de la “racionalidad” (Žižek 2002b: 17) eran más fuertes<sup>8</sup>. En definitiva, era en la academia donde la perspectiva de los estudios culturales rechazaba al marxismo como una filosofía esencialista, fundamentalista y económicamente reduccionista; era en la academia donde se proponía reemplazar la política clasista por una política identitaria y multiculturalista mediante la cual se aspiraba al reconocimiento<sup>9</sup>; era en la academia donde, acudiendo a pensadores tan disímiles como Jürgen Habermas o Jacques Derrida, resultaba verdaderamente “más fácil imaginar el ‘fin del mundo’ que un cambio mucho más modesto en el modo de producción” (Žižek 2008a: 7)<sup>10</sup>.

Y con la dialéctica hegeliana para Žižek sucedía algo muy similar a lo que pasaba con el psicoanálisis lacaniano. En lo fundamental, Hegel no era un pensador romántico, oscurantista, preocupado por barrer con todas las diferencias y subsumirlas a lo absoluto. Por el contrario, la contribución más importante de la dialéctica hegeliana radicaba en un movimiento típicamente ilustrado: la demostración de que a toda totalidad le es inherente una brecha interna, que eventualmente la irrumpe y disturba. Debido a esto, para Žižek existía una afinidad electiva sumamente significativa entre Hegel y Lacan, pues lo que enfatizan por igual las ideas del conocimiento absoluto y lo Real es que toda síntesis conceptual es perturbada desde dentro por una negatividad indefinible, profundamente inaprensible, inasible.

---

Butler; hay un Lacan liberal exaltado por Jacques-Alain Miller en los últimos años, quien lee el análisis lacaniano de los acontecimientos de 1968 como una crítica dirigida hacia los revolucionarios; y finalmente está el Lacan revolucionario-radical, defendido por Copjec, Badiou y la escuela de Liubliana” (Žižek 2012: 991).

<sup>8</sup> Todavía en nuestros días los “representantes de la *New Age*” condenan a la racionalidad “como pensamiento cartesiano mecanicista/discursivo del ‘cerebro izquierdo’” (Žižek 2002b: 17). Por su parte, las feministas la rechazan como una postura machista que reposa implícitamente en su oposición a la emotividad femenina; para los posmodernos, la racionalidad incluye la pretensión metafísica de ‘objetividad’, que elimina los mecanismos discursivos y de poder que determinan lo que cuenta como ‘racional’ y ‘objetivo’” (idem).

<sup>9</sup> Según el autor, la política identitaria y multiculturalista no constituye una solución sino más bien la parte de un problema. En términos generales, la problemática del multiculturalismo “es la forma de aparición de su opuesto, de la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial *global*”; en pocas palabras: “atestigua la homogeneización sin precedentes del mundo actual” (2002a: 237). Y ciertamente, la perspectiva de los estudios culturales del mundo anglosajón le brinda un servicio fundamental a dicha problemática, pues gracias a ella “todo ocurre como si la energía crítica hubiera encontrado una salida sustitutiva en la lucha por las diferencias culturales, que no afecta en absoluto la homogeneidad básica del sistema mundial capitalista” (idem).

<sup>10</sup> Žižek toma esta idea de Fredric Jameson, quien en la introducción de *Las semillas del tiempo* afirmaba: “Parece que hoy día nos resulta más fácil imaginar el total deterioro de la tierra y de la naturaleza que el derrumbe del capitalismo; puede que esto se deba a alguna debilidad de nuestra imaginación” (Jameson 2000: 11). A decir verdad, esta observación se convirtió en un motivo recurrente en los textos e intervenciones de Žižek, sobre todo en lo relativo al análisis de filmes comerciales de los años noventa como *Armageddon* (1998) o *Deep Impact* (1998).



2.

Sirviéndose entonces de los insumos que le brindaban el psicoanálisis lacaniano y la dialéctica hegeliana, Žižek se abocó en *El sublime objeto de la ideología* a polemizar con el llamado consenso post-ideológico. A entender del pensador esloveno, el postulado posmoderno de que, en la fase tardía, transnacional y globalizada del capitalismo los individuos no tenían ninguna identidad socio-simbólica prefijada y que por tanto eran demasiado cínicos como para creer en las ideologías, entrañaba una falacia. Quien principalmente había sentado las bases de la tesis contra la que Žižek se disponía a discutir había sido Peter Sloterdijk. En *Crítica de la razón cínica*, el filósofo alemán planteaba que lo que caracterizaba vívidamente a la época era el triunfo de una “falsa conciencia ilustrada” (Sloterdijk 2003: 40). En su libro, Sloterdijk caracterizaba a esta conciencia cínica de la siguiente manera:

Es la conciencia modernizada y desgraciada, aquella en la que la Ilustración ha trabajado al mismo tiempo con éxito y en vano. Ha aprendido su lección sobre la Ilustración, pero ni la ha consumado ni puede siquiera consumarla. En buena posición y miserable tiempo, esta conciencia ya no se siente afectada por ninguna otra crítica de la ideología, su falsedad está reflexivamente amortiguada (ibídem: 40-41).

Según esta perspectiva, la crítica de la ideología sería un procedimiento devenido inútil -se trataría de “la continuación polémica con otros medios” de un proyecto que habría “fracasado” (ibídem: 54) drásticamente: la Ilustración. Pero en concreto, ¿en qué consistía este proyecto supuestamente fallido de la crítica-ideológica?

A entender de Žižek, los varios sentidos que posee el término *ideología* son intersecados por tres ejes: “la ideología como complejo de ideas”, “la ideología en su apariencia externa” y “la ideología ‘espontánea’ que opera en el centro de la ‘realidad’ social en sí” (2008a: 16). Ahora bien, para Žižek la definición más elemental es dada por Marx en un contexto en que paradójicamente no se emplea el término, a saber: en la presentación del carácter fetichista de la mercancía realizada en el primer capítulo de *El capital*. En uno de los pasajes más conocidos del texto, Marx planteaba:

el que los hombres relacionen entre sí como *valores* los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como *meras envolturas materiales* de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar *entre sí* en el cambio como *valores* sus *productos* heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo *hacen* (2002: 90).

A través de este *ellos no lo saben, pero lo hacen (sie wissen das nicht, aber sie tun es)*, la ideología adquirió -en *El capital* pero también en otros textos clásicos del marxismo- una suerte de *naïveté* con la que se la marcó a fuego. En efecto, lo que implica toda ideología es “el falso reconocimiento de sus propios presupuestos, de sus propias condiciones efectivas, una distancia, una divergencia entre la llamada realidad social y nuestra representación distorsionada, nuestra falsa conciencia de ella” (Žižek 2005: 55). Lo que básicamente entraña el procedimiento crítico-ideológico es llevar la falsa conciencia o conciencia ingenua “a un punto en el que pueda reconocer sus propias condiciones efectivas, la realidad social que está distorsionando, y mediante este mismo acto disolverla” (ibídem: 56). Como bien agrega Žižek, las mejores versiones de la crítica de la ideología -la de la Escuela de Frankfurt, la de Louis Althusser- son aquellas que no se jactan de presentar las cosas tal como en verdad son -es decir, aquellas que no buscan simplemente correr el velo que distorsiona la realidad. Muy por el contrario, las mejores versiones de la crítica de la ideología son aquellas que reparan en que “la realidad no puede reproducirse sin esta llamada mistificación ideológica” (ídem).

El significado último de la tesis de Sloterdijk -tesis gracias a la cual la tematización del consenso post-ideológico habría adquirido su fisonomía fundamental- radicaría en que los sujetos de la posmodernidad estarían condicionados de tal modo por el cinismo, que pese a encontrarse al tanto de la distancia que separa a la máscara ideológica de la realidad social insistirían en el uso de

la máscara. En el capitalismo tardío el problema no residiría entonces en que *ellos no lo saben, pero lo hacen* sino en que “ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen” (ibídem: 57).

En cierto sentido, Žižek da crédito a la tesis de Sloterdijk. Es decir, lo hace en tanto y en cuanto observa que el cinismo no se encuentra exento ni de fetichismo ni de alienación. En el contexto de la sociedad posmoderna, para el filósofo esloveno el legado de Marx continúa siendo sumamente actual. Es en este sentido que siguiendo muy de cerca el trabajo de Alfred Sohn-Rethel (2001) -y a través de él, las implicaciones que posee la concepción del sujeto-objeto de la historia desarrollada por Georg Lukács (2009)-, en el primer capítulo de *El sublime objeto de la ideología* se tematizan las afinidades existentes entre la noción freudiana del inconsciente y el análisis marxiano del fetichismo de la mercancía. En lo esencial, en ambas concepciones cumpliría un rol muy importante la abstracción de la forma. Al tiempo que para el psicoanálisis lo que importa del sueño no es un aparente significado oculto sino *la forma* que es dada a él a través del deseo, para una perspectiva marxista lo que resulta trascendente del dinero -es decir, de la *forma dinero* del valor- es su “material *sublime*”, aquella “otra consistencia ‘indestructible e inmutable’ que persiste más allá de la corrupción del cuerpo físico” (Žižek 2005: 44).

Luego de trazar esta homología entre la perspectiva freudiana y la marxiana -“Marx fue quien inventó la noción de síntoma” (ibídem: 35), nos dice Žižek siguiendo a Lacan-, en *El sublime objeto de la ideología* se pasa a afirmar que la realidad social se encuentra guiada por una inversión fetichista. En efecto, la realidad social no es una entidad desconocida por los sujetos, sino una fantasía que los estructura. Tras esta afirmación se halla la imbricación del concepto de fetichismo de la mercancía con la teoría lacaniana. Según Žižek, las creencias de los sujetos en las fantasías que los determinan son del orden de lo Simbólico -esto es, se encuentran atravesadas por el gran Otro (son creencias *en* el gran Otro, en la *zweite Natur* lukácsiana)- pero poseen fundamentos imaginarios<sup>11</sup>. Por el contrario, el conocimiento (saber) es del orden de lo Real e implica el reparo en la inconsistencia radical de lo Simbólico y en las fantasías que lo recubren.

Aquí valdría advertir que, recurriendo a Lacan, Žižek se aleja del Althusser de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. El motivo de ello reside en que, ante la razón crítica, “la crítica tradicional de la ideología deja de funcionar”, por lo que “la ‘lectura sintomática’” (ibídem: 48) del texto ideológico no puede constituir ya una opción eminentemente válida. Según Žižek, la falla teórica fundamental de Althusser habría anidado en la negativa a dar cuenta del revestimiento libidinal de las creencias subjetivas -es decir, en la incapacidad a la hora de “precisar el vínculo entre Aparato Ideológico de Estado e interpelación ideológica” (ibídem: 73). A entender del pensador esloveno, la internalización de la ideología “nunca se logra plenamente”, pues “siempre hay un residuo, un resto, una mancha de irracionalidad traumática y sin sentido” (ibídem: 74) que persiste. Es característico que “*lejos de obstaculizar la plena sumisión del sujeto al mandato ideológico*”, este *resto indivisible* devenga “*la condición misma de ello*” (ibídem.):

es precisamente este plus no integrado de traumatismo sin sentido el que confiere a la Ley su autoridad incondicional: en otras palabras, lo que —en la medida en que elude el sentido ideológico— sostiene lo que podríamos llamar el *jouis-sense*, goce-en-sentido (goza-significa), propio de la ideología [...]. Ésta es la dimensión que se pasa por alto en la explicación althusseriana de la interpelación: antes de ser cautivo de la identificación, del reconocimiento/falso reconocimiento simbólico, el sujeto (\$) es atrapado por el Otro mediante un paradójico objeto-causa del deseo en pleno Otro (*a*), mediante ese secreto que se supone que está oculto en el Otro: *\$a* —la fórmula lacaniana de la fantasía (ibídem).

<sup>11</sup> Considerada desde la perspectiva lacaniana, la realidad (social) constituye una yuxtaposición del registro imaginario y el registro simbólico en los que el sujeto (colectivo) del significante se parte. Lo que en definitiva esto quiere decir es que la fantasía es del orden de lo Imaginario pero tiene lugar, casi superpuesta, en lo Simbólico. Esta escisión de la realidad (social) del sujeto (colectivo) en un registro imaginario y otro simbólico, permite divisar dos tipos de identificaciones que más allá de que tengan lugar prácticamente al unísono, superpuestas, no por eso hay que dejar de distinguir: una identificación imaginaria, que es “la identificación con la imagen en la que nos resultamos amables, con la imagen que representa ‘lo que nos gustaría ser’” y una identificación simbólica, que es “la identificación con el lugar *desde el que* nos observan, *desde el que* nos miramos de modo que nos resultamos amables, dignos de amor” (Žižek 2005: 147).

Lo que en resumidas cuentas pasa por alto “la teoría althusseriana” es que el sujeto mismo “pone al Otro [...] como la agencia que confiere significado a la contingencia de lo Real” (Žižek 1998: 150). Para decirlo en los términos de Althusser: es el “fracaso” de la interpelación lo que constituye “el signo mismo de su éxito final” (Žižek 2002a: 276); es en su propia frustración donde la ideología obtiene su mayor rédito. Lo que sostiene a la ideología es un movimiento de des-identificación ideológica, un revestimiento libidinal que promueve la transgresión y cuyo nombre lacaniano es *jouissance*<sup>12</sup>.

### 3.

En síntesis, tomando cierta distancia del planteo de Sloterdijk y reformulando a Althusser, Žižek sostiene que la realidad socio-simbólica es una ficción extremadamente eficaz, que se constituye a instancias de las fantasías que envuelven lo Real. Pero bien, ¿cómo se articula esta realidad socio-simbólica? Siguiendo en parte la *Crítica del juicio* de Kant, Žižek responde que la realidad toma forma *-se estructura-* a través de algún *sublime objeto de la ideología* -es decir, a través de algún significante-amo o *point de capiton* mediante el que se encadenan los restantes significantes. Los postulados posmodernos del consenso post-ideológico yerran, pues hoy día los sujetos creen en sus sublimes objetos de la ideología -Dios, la nación, la democracia, la libertad- como nunca antes lo hicieron.

Habiendo delineado los contornos principales de la propuesta de Žižek, podríamos concluir subrayando que en la actualidad la función de la ideología no consiste en “ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino [en] ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real” (1998: 76). Por su parte, la crítica de la ideología persiste como un procedimiento válido, cuyo sostén -“el punto de referencia extraideológico que nos autoriza a denunciar el contenido de nuestra experiencia inmediata como ‘ideológico’”- “no es la ‘realidad’, sino lo ‘real’ reprimido del antagonismo” (2008a: 36). La crítica de la ideología apunta a poner en crisis las creencias y mediante la interpretación de los síntomas, el atravesamiento de las fantasías, la generación de un encuentro con lo Real y la exposición de la inconsistencia del orden simbólico -de la inexistencia del gran Otro (*il n’y a pas de grand Autre*, dice Lacan)-, dar lugar a un saber no-ideológico de los sublimes objetos de la ideología. Sólo así es que la ilusión puede ser tenida como algo que se halla no ya del lado del conocimiento, sino más bien del lado de la misma realidad; sólo así es que puede aceptarse que lo que se reconoce falsamente nunca es la realidad, sino más bien la ilusión que estructura a la realidad toda. Y el nombre de esta “ilusión inconsciente que se pasa por alto”, repite hasta el hartazgo Slavoj Žižek, es “*fantasía ideológica*” (2005: 61). En definitiva, este nombre es aquello que permite realizar una lectura divergente de la fórmula de la razón cínica, *ellos saben muy bien lo que hacen, pero aún así, lo hacen*.

Si la ilusión estuviera del lado del conocimiento, entonces la posición cínica sería una posición posideológica, simplemente una posición sin ilusiones: “ellos saben lo que hacen, y lo hacen”. Pero si el lugar de la ilusión está en la realidad del hacer, entonces esta fórmula se puede leer muy de otra manera: “ellos saben que, en su actividad, siguen una ilusión, pero aun así, lo hacen” (idem).

<sup>12</sup> Al suscitarse el acto de transferencia en el ámbito de la clínica “el analizante (presu)pone al Otro (el analista) como ‘el sujeto supuesto saber’, como una garantía de sus ‘asociaciones libres’, contingentes” (Žižek 1998: 150). En tanto ello sucede, el paciente se siente seguro de que dichas asociaciones libres “recibirán un significado” (idem). En todo esto, es importante advertir que “la ‘pasividad’ y ‘neutralidad’ del analista apuntan precisamente a frustrar la demanda de interpelación por parte del analizante, es decir, su expectativa de que el analista le ofrezca un punto de identificación simbólica” (idem). Lo que un buen analista obliga a hacer al analizante equivale precisamente a lo que Althusser no pudo llevar a cabo en su teoría: enfrentar al sujeto con “*su propio acto de presuponer al Otro*” (idem).



## BIBLIOGRAFÍA

1. Anderson, Perry. "Renovaciones". *New Left Review*: 2000, 2: 5-20.
2. Butler, Rex. "Less Than Nothing to Say. An Introduction to Slavoj Žižek" en *The Žižek Dictionary*. Durham: Acumen. 2014.
3. Durkheim, Émile. *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Gorla. 2003.
4. Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal. 2007.
- Freud, Sigmund. "Psicología de las masas y análisis del Yo" en *Obras completas*. Buenos Aires: Siglo XXI. Vol. 19. 2013.
5. Honneth, Axel. "'La lucha por el reconocimiento debe ser considerada un fenómeno claramente diferenciado de naturaleza moral, así como una acción social' (entrevista de Daniel Gamper Sachse)" en *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid: Katz. 2010.
6. Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal. 2007.
7. Jameson, Fredric. *Las semillas del tiempo*. Madrid: Trotta. 2000.
8. Keucheyan, Razmig. *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI. 2013.
9. Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2004.
10. Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Buenos Aires: RyR. 2009.
11. Marx, Karl. *El capital. Crítica de la economía política, 1/I: El proceso de producción del capital*. Buenos Aires: Siglo XXI. 2002.
12. Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz. 2009.
13. de Saussure, Ferdinand. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada. 1945.
14. Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela. 2003.
15. Sohn-Rethel, Alfred. *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*. Bogotá: El Viejo Topo. 2001.
16. Stavrakakis, Yannis. *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo. 2007.
17. Žižek, Slavoj. *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Buenos Aires: Paidós. 1998.
18. Žižek, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires: Paidós. 2002a.
19. Žižek, Slavoj. *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*. Madrid: Pre-Textos. 2002b.
20. Žižek, Slavoj. *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Buenos Aires: Paidós. 2003.
21. Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI. 2005.
22. Žižek, Slavoj. *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Madrid: Trotta. 2006a.
23. Žižek, Slavoj. *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2006b.
24. Žižek, Slavoj. "El espectro de la ideología" en *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2008a.
25. Žižek, Slavoj. *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós. 2008b.

26. Žižek, Slavoj. *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Londres y Nueva York: Verso. 2012.

27. Žižek, Slavoj. *Demanding the Impossible. Edited by Yong-june Park*. Cambridge y Malden: Polity Press. 2013.